



La Nation et ses mémoires. Récits indiens et noirs sur l'ancrage et l'appartenance (Mexique, Colombie)

Anath Ariel de Vidas, Odile Hoffmann

► To cite this version:

Anath Ariel de Vidas, Odile Hoffmann. La Nation et ses mémoires. Récits indiens et noirs sur l'ancrage et l'appartenance (Mexique, Colombie). *Transcontinentales. Sociétés, idéologies, système mondial.*, 2008, 6, pp.37-56. halshs-00463294

HAL Id: halshs-00463294

<https://shs.hal.science/halshs-00463294>

Submitted on 11 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ariel de Vidas, Anath y Odile Hoffmann. 2008. "La Nation et ses mémoires. Récits indiens et noirs sur l'ancrage et l'appartenance (Mexique, Colombie)", p37-56 en *Mémoires et Nations*, *Transcontinentales. Sociétés, idéologies, système mondial*, Paris, 1er semestre 2008, num.6

La Nation et ses mémoires.

Récits indiens et noirs sur l'ancrage et l'appartenance (Mexique, Colombie).

Anath Ariel de Vidas, anthropologue, CEMCA : anathariel@yahoo.com
Odile Hoffmann, géographe, CEMCA-IRD : cemca.hoffmann@francia.org.mx

*“Il n’y a pas de peuples qui soient vraiment autochtones.
Le mot d’autochtonie n’est qu’une figure et doit être rayé
de la terminologie scientifique” [Durkheim, 2007 (1899),
p. 6].*

Les politiques multiculturelles et pluriethniques mises en place ces dernières années par nombre de gouvernements latino-américains infléchissent les discours sur la nation dont l’homogénéité culturelle était tenue jusqu’alors comme garante de sa consolidation. L’approche intégrationniste qui caractérisait les politiques culturelles de ces pays se voit ainsi remplacée par le principe selon lequel les cultures et les institutions des différents « peuples » constitutifs de la nation (groupes ethniques, nations, minorités) doivent être respectées (Sieder 2002, Hoffmann et Rodríguez 2007). Des politiques gouvernementales spécifiques sont élaborées et une nouvelle écriture de l’histoire, de la composition et de la mémoire de la nation est appelée à contribuer à ce processus¹.

¹ Sur ce thème, voir par exemple le numéro spécial de *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (12, 2, 2007) et particulièrement l’introduction de Shane Green consacrée aux politiques multiculturelles et aux subjectivités afro-indiennes contemporaines en Amérique latine.

Le nouveau positionnement des Etats latino-américains – signataires majoritaires de la convention 169 de l’Organisation Internationale du Travail relative aux peuples indigènes et tribaux (1989)² – suscite et répond aux revendications identitaires et sociales de populations considérées jusque-là comme minoritaires et souvent peu visibles sur les scènes nationales³, et qui se transforment alors en interlocuteurs légitimes dans les politiques de gouvernance. Ce processus de reconnaissance de la différence s’accompagne d’un usage normatif des catégories sociales concernées (« indiens », « noirs », « gitans », etc.) selon des critères annoncés comme « culturels », mais qui vont de l’usage de la langue à la couleur de peau en passant par les institutions sociales et culturelles spécifiques (parenté, tradition orale, justice). Les catégorisations culturelles et racialisées (qui en recouvrent d’autres, sociales et économiques) sont construites par les politiques d’administration des différences mais n’en sont pas moins appropriées par les populations ciblées qui y trouvent l’occasion d’accéder aux prestations ou aux bénéfices des lois proposées. Le glissement dialectique entre termes d’autodésignation et termes administratifs n’est pas issu uniquement d’un machiavélisme d’état ou de motivations purement instrumentalistes de la part des groupes concernés. Il peut être motivé également par des identifications restées latentes et qui interpellent les populations en question pour diverses raisons (racisme subi, religiosité niée...). Sur un autre plan, ces catégories sont reprises également par les media qui – par effet de ricochet entre politiques publiques et adhésion des groupes ciblés – en font des dénominations consacrées et fortement essentialisées. Ces processus

² Il est intéressant de noter que sur les dix-neuf pays ayant ratifié la convention 169 de l’Organisation Internationale du Travail (OIT) de l’Organisation des Nations Unies (ONU) relative aux peuples indigènes et tribaux (1989), la majorité (treize) sont latino-américains : Argentine (2000), Bolivie (1991), Brésil (2002), Colombie (1991), Costa Rica (1993), Équateur (1998), Guatemala (1996), Honduras (1995), *Mexique (1991)*, Nicaragua (1987), Paraguay (1993), Pérou (1994), Venezuela (2002).

³ Le néologisme “populations invisibilisées” est désormais utilisé couramment pour désigner le résultat du processus historique qui a nié l’importance et jusqu’à l’existence de populations noires, produisant ainsi “l’invisibilité” de leurs contributions culturelles, sociales et politiques aux constructions nationales latinoaméricaines.

de réification et de définitions catégorielles de groupes sociaux sont lourds en conséquences sur le plan légal et économique mais également sur le plan de l'idée-même de la nation et de la mémoire collective nationale. Ils suscitent de ce fait de vifs et nombreux débats académiques et politiques (Sieder 2002) qui mettent en scène les « composantes » de « la Nation » et la place qu'elles occupent dans le récit national de par leur histoire, leur ancrage territorial ou symbolique ou encore leurs contributions culturelles, économiques ou politiques. Dans ce contexte de reformulation complexe des catégories identitaires, à laquelle participent de nombreux acteurs dotés de ressources et de pouvoirs très inégaux, nous nous intéresserons ici aux expressions retenues localement par les groupes sociaux concernés au premier chef, à savoir les « populations ethniques » cibles des nouvelles politiques multiculturelles. On s'intéressera en particulier, dans ce texte, aux récits mémoriels sur l'ancrage et l'appartenance identitaire de quatre groupes indiens et noirs, au Mexique et en Colombie. La contextualisation de ces récits collectifs nous permettra de questionner les catégories habituelles de l'ethnicité, de l'autochtonie et de l'identité nationale. Notre étude s'attache ainsi à saisir si les concepts d'origine et d'appartenance à la nation interviennent dans la construction identitaire des groupes en question, non plus depuis une perspective de l'État et des classes dominantes qui fabriquent l'histoire et l'identité nationales ainsi que les dénominations ethniques administratives, mais depuis les pratiques mémorielles et les instruments d'identification élaborés et utilisés par les groupes eux-mêmes. L'analyse comparative nous amène à proposer les notions « d'entre-soi » et « d'entre-deux », configurations certes héritées de la longue expérience de l'altérité et la différence assignée, ethnique ou raciale⁴, mais qui ne s'y réduisent pas. Au contraire, les visions émergeant depuis les histoires alternatives des

⁴ Le terme « racial » se réfère dans ce texte à la construction sociale et politique qui reconnaît à des personnes et des collectifs une « différence » fondée sur un ensemble de critères (origine, culture, etc.) parmi lesquels celui de l'apparence phénotypique (couleur de peau) est le principal.

exclus permettent d'intégrer dans le débat sur la nation multiculturelle de nouveaux facteurs d'inclusion ou d'exclusion, non plus fondés sur les différences ethniques mais sur les modes de co-existence et leurs mises en récit.

Une première partie de l'article précise les contextes historiques et politiques qui donnent sens à la discussion. On expose ensuite les narrations locales et leurs variations avant de proposer, en troisième partie, une interprétation fondée sur la reconnaissance des configurations de l'entre-soi et de l'entre-deux.

La gestion institutionnelle de la différence

Avec la colonisation espagnole et de façon variable selon les pays et les époques, la gestion de la différence sociale en Amérique latine s'est traduite par la différenciation administrative en termes culturels, ethniques et raciaux. Avec la conquête et le début de la colonisation, cette différenciation s'est exprimée concrètement par le génocide des populations autochtones à travers les guerres de conquêtes, les spoliations de terres, les maladies importées par les envahisseurs et pour lesquelles les populations locales n'étaient pas immunisées et par le travail forcé dans les mines. L'évangélisation des populations indiennes survivantes aux premiers contacts a initié l'ambition séculaire et non démentie depuis « d'homogénéiser » la société – coloniale puis nationale – en éradiquant les croyances et pratiques autochtones jugées menaçantes par et pour les dominants. L'altérité fondatrice de la Conquête – colonisateurs / autochtones – s'est ensuite traduite en termes administratifs par des statuts différents (la République d'indiens en est la figure la plus emblématique) abolis après les indépendances, mais dont la portée discriminatoire s'est perpétuée dans les pratiques et les représentations jusqu'à nos jours. Aux politiques assimilationnistes des XIX^e et XX^e siècle mises en œuvre au nom d'une égalité citoyenne ont succédé, à la fin du XX^e siècle, les politiques

de reconnaissance de la différence dont nous avons parlé plus haut, désormais reconnues comme politiques multiculturelles⁵.

Dans les débats engagés depuis maintenant un quart de siècle, la question de la différence se pose le plus souvent en termes du rapport entre « la société nationale » et les groupes indigènes qui ont préexisté à l'entité étatique dans laquelle ils se trouvent englobés actuellement. Une autre différenciation s'applique au sein des pays anciennement colonisés, entre les pays que les colonisateurs ont quittés (tout en y laissant éventuellement des structures euro-modernistes, comme en Afrique ou en Asie) et ceux où les colonisateurs et leurs descendants se sont installés et forment actuellement le secteur hégémonique de la société nationale⁶. Notre analyse relève de cette dernière réalité.

Cependant, au-delà des Indiens latino-américains, un autre secteur des populations nationales est formé par les descendants d'esclaves noirs importés par les Espagnols. Ce secteur, souvent important numériquement, est généralement éludé des discours et pratiques concernant la formation de la nation. Si dans la plupart des pays latino-américains les Indiens ont eu accès à un statut spécifique en tant qu'"autochtones" à qui l'on doit au moins la reconnaissance due à la profondeur historique de leur présence sur les terres aujourd'hui latino-américaines, les collectifs noirs sont plutôt considérés comme des "nouveaux venus", des *outsiders* accablés du lourd fardeau stigmatisé de l'esclavage qui ne sauraient relever ni se revendiquer de l'identité et de la mémoire nationales "légitimes", même s'ils jouissent officiellement de tous les droits citoyens depuis les émancipations de la première moitié du XIX^e siècle.

⁵ Pour l'analyse d'un exemple de ces évolutions politico-culturelles au Mexique, voir Ariel de Vidas [1994].

⁶ Pour l'analyse des différences dans les formes d'organisation des mouvements autochtones en Afrique et en Amérique latine, voir Hodgson [2002].

Ces positions contrastées se retrouvent et se transmettent de génération en génération à travers les grands schèmes d'explication de la diversité sociale et culturelle et les dispositifs mémoriels mis en place par les États. Y participent l'histoire officielle et scolaire, les institutions spécialisées, les législations spécifiques, les rites de commémorations, etc. La place de l'«Indien» – historique et générique – y est privilégiée par rapport à celle du «Noir», quasi inexistante, ces deux catégories de populations restant toutefois subalternes en rapport à une troisième, celle du «Métis» (Mexique) ou du «Blanc» ou du *criollo* (Colombie), ces dernières étant attachées à la représentation de la culture occidentale et à la notion de progrès.

On reconnaît dans cette caractérisation faite à grands traits deux critères principaux de positionnement et de participation à la Nation, critères par ailleurs liés entre eux : d'une part, la préséance chronologique de certains collectifs sur d'autres ; d'autre part, l'appartenance à des collectifs sociaux différenciés selon des identifications «ethniques» ou «raciales», en l'occurrence «indiens» et «noirs». La combinaison de ces deux critères (préséance chronologique et identification ethnique ou raciale) définit la notion d'autochtonie telle qu'elle s'est construite dans les discours de et sur la Nation depuis le XIX^e siècle dans les sphères dominantes. Il faudrait en toute rigueur inclure une autre dimension, celle liée au passé esclavagiste des sociétés coloniales latino-américaines. Ainsi les « noirs » se distinguent des indiens sur la chronologie et surtout par l'esclavage : même si les indiens ont été esclaves, ils n'ont pas été acteurs du système esclavagiste qui se met en place et qui produit la catégorie de « noir » – et pas celle d'« indien ». Et les « noirs » se rapprochent des européens sur la chronologie tout en s'en éloignant sur le statut d'esclave. Les «noirs», non seulement viennent d'ailleurs, mais viennent d'ailleurs en tant qu'esclaves. Ce qui les infériorise (et les racialise) tout en les intégrant (ils sont acteurs des sociétés coloniales ET esclavagistes). Les débats

houleux initiés aux cours de Cadix (1810-1814), qui cherchaient à clarifier la définition des “sujets” de l’empire, ont abondamment glosé sur ces critères d’appartenance, finissant par écarter les “noirs” – des intrus arrivés après la conquête – et accepter les indiens en tant que sujets espagnols à part entière [Herzog, 2008]. Une décennie plus tard, les penseurs des indépendances se sont à nouveau penchés sur la question et n’ont pu que reconnaître les “noirs” et leurs descendances “mulâtres”, qui avaient souvent activement participé aux luttes d’indépendance, comme sujets à part entière des Nations en cours de constitution [Campos García, 2005].

Notre enquête cherche donc à comprendre la manière dont est gérée la construction identitaire collective de plusieurs groupes noirs et indiens contemporains dans leurs rapports à la diversité culturelle et à leur positionnement eu égard à leur société nationale respective. L’analyse de ces constructions identitaires, fondées sur une certaine mémoire collective, permettra de briser quelques apories binaires et malheureusement fort répandues au sujet de l’origine des populations – traduite en terme d’“autochtonie” – et plus généralement de la gestion de la diversité culturelle dans la construction des nations modernes, que ce soit en Amérique latine, en France ou ailleurs.

En d’autres termes, on cherche à explorer comment la catégorie de “l’Autre” (indien ou noir) – essentialisée, ethnicisée et fondée en grande partie sur le recours à la notion externe d’autochtonie, c’est-à-dire des origines – est reprise, exprimée, activée ou non par les collectivités concernées.

Les narrations locales légitimatrices

Un premier aspect de contextualisation demande à être précisé d’entrée : nous nous intéressons à des collectifs ruraux « intégrés » à l’espace national mais relativement marginalisés et géographiquement périphériques (**insérer carte 1**), qui ne

revendiquent pas politiquement leurs “identités ethniques” (ou raciales). Leurs productions discursives incluent une réinterprétation et réappropriation du discours national, discours qui est lui-même loin d’être homogène et désincarné, et ne s’appuient pas, à la différence d’autres groupes parfois voisins, sur une rhétorique politisée de la différence.

Il s’agit, d’une part, de deux groupes indiens voisins contemporains, Teenek et Nahua dans la région de la Huastèque au nord-est du Mexique, qui ne mettent pas leur indianité en avant, tout en l’assumant et en la pratiquant fortement au travers de pratiques sociales et religieuses. D’autre part, deux collectifs afrodescendants, l’un en Colombie dans les années 1980, l’autre au Mexique d’aujourd’hui, qui n’affichent pas leur appartenance raciale tout en luttant contre la discrimination et le racisme dont ils sont l’objet pour leur couleur de peau et leur “distinction” en tant que “noirs”. Aucun de ces groupes n’est évidemment hermétique aux mobilisations identitaires qui peuvent exister dans leur entourage et auxquelles souvent, de fait, ils participent à un moment donné (la mobilisation noire des années 1980 et 1990 en Colombie en est un exemple frappant). Toutefois, aux moments et dans les lieux décrits dans cette étude, le contexte de lutte politique et idéologique pour la reconnaissance de la différence ethnique ou raciale n’est pas déterminant.

La comparaison ne porte pas sur “les situations” de ces groupes, extrêmement diverses et complexes, mais plutôt sur un processus ou phénomène commun et ses variantes locales : le recours aux ressources narratives mémorielles, fondées sur un langage culturel, soit “une forme poétique de l’histoire” [Comaroff et Comaroff, 1992] en tant que fondement de l’identité collective. On s’attache donc aux récits fondateurs de chaque communauté, qui peuvent être mythiques ou historiques. Le mythe étant

entendu ici comme une narration historique, objective ou non, où une dimension surnaturelle intervient pour expliquer la place du groupe dans le présent.

La méthode comparative appliquée dans cette étude implique un regard spécifique sur la place dans ces narrations des deux critères d'identification rassemblés plus haut dans les discours officiels sous le terme "d'autochtonie" – à savoir l'ancienneté d'installation et la "différence ethnique ou raciale". Cette comparaison se réclame de Detienne qui rappelle que la comparaison "c'est, d'abord, commencer à se poser des questions" et "rechercher les formes de la dissonance" [Detienne, 2005, p.12-13]. Celles-ci, à leur tour, peuvent faire naître des hypothèses, voire des interprétations. Dans notre cas, la comparaison fait apparaître ainsi deux modèles endogènes d'identité et d'altérité dans un contexte multiethnique.

Les populations noires au Mexique et en Colombie : des ancrages contrastés

Bien que leur importance ait été reconnue dès la moitié du XX^e siècle par un grand anthropologue et historien mexicain [Aguirre Beltrán, 1946 et 1958], les populations noires du Mexique ont peu retenu l'attention de leurs contemporains. Leur faible visibilité y est évidemment pour beaucoup : faible visibilité phénotypique d'un côté, due à un métissage intense et ancien qui fait que peu d'individus correspondent au stéréotype du "noir" reconnu par ailleurs : les africains, les "noirs" cubains, les "noirs" nord-américains. Faiblesse numérique surtout, du fait que peu d'individus se reconnaissent dans une catégorie officiellement "supprimée" (des recensements, des textes officiels, des politiques publiques) depuis l'indépendance (1821). Le discours dominant sur le métissage comme fondateur de la Nation, devenu par là-même la voie privilégiée de la mobilité sociale et de l'intégration au détriment des autres identifications dès lors dévalorisées, a fait le reste. Aujourd'hui au Mexique, les populations noires qui se reconnaissent comme telles, collectivement, sont une infime

minorité et se concentrent dans quelques régions où, en revanche, elles attestent d’une réelle présence et d’un dynamisme social et culturel certain (la côte pacifique, certaines régions de l’État du Veracruz, des enclaves plus réduites dans plusieurs autres régions). Si on voulait les compter en termes d’individus, les chiffres pourraient varier facilement de quelques milliers à plusieurs millions, selon le critère adopté (phénotype, auto-adscription, ascendance généalogique, pratiques culturelles, etc.)⁷. Nous nous référerons ici aux populations noires résidant dans la petite région connue comme “la Costa Chica”, sur la côte pacifique entre les États de Guerrero et Oaxaca.

L’origine même de ces populations fait l’objet de discussions entre spécialistes et parmi les intellectuels locaux. Certes, tous se réfèrent au moment initial de l’esclavage dans les quelques gigantesques haciendas qui s’étendaient sur le littoral, pour l’élevage principalement, et à certaines époques et certains endroits également pour le coton et la canne à sucre. Mais d’aucuns mentionnent l’existence – jusqu’alors non documentée dans les archives – de *palenques* ou villages d’esclaves marrons réfugiés dans cette région retirée et d’accès difficile jusqu’à la moitié du XX^e siècle⁸. D’autres enfin rapportent des migrations de “noirs” libres qui seraient venus du Veracruz ou d’autres régions du Mexique, au XIX^e, attirés par ces régions très faiblement peuplées et où les terres étaient encore disponibles, avec ou sans titre légal. Les récits familiaux n’apportent guère plus d’informations. La mémoire généalogique ne va pas au-delà de trois ou quatre générations, mais souligne un trait intéressant que l’on retrouve dans de nombreuses sociétés noires latino-américaines : la très grande mobilité résidentielle et matrimoniale des individus mais aussi des maisonnées et parfois de villages entiers. Troisième source de mémoire collective, après les narrations savantes et les chroniques

⁷ La même difficulté apparaîtrait à celui ou celle qui prétendrait faire une cartographie des populations noires au Mexique, prétention vaine à moins d’adopter des figurés impressionnistes et mouvants incompatibles avec la technologie graphique actuelle.

⁸ En revanche, la présence de *palenques* est attestée dans deux localités situées à une centaine de kilomètres à l’ouest (Huatulco) [Aguirre Beltrán, 1989, p. 59].

familiales, un récit “mythique” largement répandu dans les villages. Celui-ci fait référence à un bateau négrier naufragé sur la côte, d’où se seraient échappés les hommes et les femmes qui auraient de cette façon mis le pied sur le continent américain en qualité de “libres” et fondé des villages hors de toute référence à l’esclavage. Ce dernier récit, parfois interprété comme une source d’identification, de dignification et de possible intégration hors stigmatisme lié à la condition d’esclave [Lewis, 2001], se retrouve dans pratiquement toutes les régions côtières habitées par des descendants d’esclaves en Amérique (Colombie, Équateur – où en revanche le fait est bien documenté –, Venezuela, Honduras, etc.) Ces registres mémoriels apparaissent ainsi dotés d’une grande hétérogénéité narrative. Les événements – historiques ou mythiques – ne sont pas clairement situés dans l’espace et le temps, on remarque une espèce de standardisation des récits sur le mode de la simple légende, ainsi qu’un désintérêt pour décider de l’éventuelle véracité ou légitimité de l’une ou l’autre version. Toutes s’entremêlent sans encombre, chez un même individu selon les jours ou selon les villages enquêtés, comme si, finalement, l’enjeu n’était pas là. L’histoire des origines et de la fondation est assumée comme “posant problème” dans la mesure où elle renvoie à la discrimination sociale et raciale, et par là-même peu valorisable, plutôt que comme un élément fondateur digne de “récupération” collective et de patrimonialisation⁹. Le registre culturel (danses, musique, fêtes), certes très riche [Moedano, 1997], démontre lui aussi l’intensité du métissage historique qui caractérise la région. Le rapport à la terre est également très ambigu. Dans un contexte de très faible densité démographique, et lorsque les propriétaires officiels (grands propriétaires terriens) étaient absentéistes

⁹ On retrouve une logique de « communauté sans fondement », de maintien volontaire du flou sur les origines, comme l’a remarqué Ch. Chivallon [2007] pour des collectifs afrodescendants dans d’autres contextes. Par ailleurs, cette affirmation devrait être bientôt obsolète suite à l’intervention d’universitaires et de militants de la cause noire qui diffusent largement l’histoire et la culture “afromexicaines” dans leurs écrits, à l’occasion de rencontres culturelles et depuis peu à travers de revendications clairement politiques.

(avant les réformes libérales de la fin du XIX^e siècle et surtout la Révolution du début du XX^e siècle), l'accès à la terre ne posait pas problème : “chacun prenait ce dont il avait besoin” pour cultiver, sans titre foncier mais avec l'assentiment du propriétaire qui contrôlait ainsi la main-d'oeuvre. Les anciens assument : “nous sommes des ‘arrivants’, nous avons pris la terre là où il y en avait” (*Somos arribeños – de “arribar” –, agarramos donde había*). Après la Révolution (1910-1920), la répartition agraire imposa la parcellisation et l'attribution légale des terres aux “communautés” agraires qui commencèrent alors à se stabiliser autour de ces droits fonciers fraîchement acquis.

La situation est radicalement différente en Colombie, dans les régions de peuplement noir comme le littoral du Pacifique (**carte 2**). Très peu métissée, la population a eu un accès illimité à des terres tropicales peu prisées des Espagnols et de leurs descendants, très mal reliées à l'intérieur du pays et sur lesquelles les habitants ont installé leurs villages et leurs cultures depuis parfois plus de deux siècles. Également descendants d'esclaves libérés au milieu du XIX^e siècle mais aussi, largement, de “noirs” libres depuis le XVIII^e siècle, les résidents ont exploité la forêt (bois d'œuvre), le sous-sol (mines d'or), les ressources naturelles (ivoire végétal) et les rivières (pêche) pour le plus grand bénéfice des négociants blancs installés dans les quelques bourgs mais sans contrainte quotidienne quant à leurs rythmes de travail et leurs déplacements. Là, les anciens peuvent retracer avec précision l'histoire des migrations qui les ont conduits sur le lieu de leur actuelle installation, nommer les “fondateurs” de lignées et de villages ou décrire les vicissitudes subies, les mobilités forcées ou assumées. La tradition orale est extrêmement riche et combine de la poésie d'origine hispanique ancienne (XVI^e-XVII^e siècle) ailleurs oubliée depuis longtemps, un registre de culture populaire nationale [Velásquez, 1959] et des expressions d'origine clairement africaine. Les pratiques funéraires [De Granda, 1973], le système de parenté [Friedemann, 1974],

les pratiques musicales et linguistiques [De Granda, 1977] renvoient à des systèmes spécifiques, de même que les mythes d'origine et les rites curatifs souvent inspirés de ceux des indiens voisins mais largement re-appropriés [Losonczy, 1991]. Sans “tomber” dans l'exotisme ou l'essentialisme béat, force est de constater une originalité complexe et cohérente, propre de la région du Pacifique et des populations noires qui l'habitent. Ici l'histoire affleure de tous côtés, les instruments de la mémoire – qu'ils soient explicites ou non – sont diversifiés et cohérents entre eux, et la collectivité apparaît dans toute sa force de mobilisation culturelle quotidienne. Certes aucun terme ne fait allusion à “l'autochtonie”, mais les ancêtres sont bien présents et les rites de guérison font appel à un collectif distingué des voisins, aux frontières identitaires mobiles [Hoffmann, 2004 ; Losonczy, 1997] et pourtant reconnaissables par chacun, qu'il soit de dehors ou de dedans. Ceci n'implique pas pour autant une identification univoque en tant que “noirs” ou “communautés noires”, qui réduirait et dans une certaine mesure mutilerait la complexité du champ social et culturel [Hoffmann 2002], mais plutôt une conscience collective forgée autour de la mémoire et de ses outils.

Deux populations indiennes voisines au nord-est du Mexique

Dans la commune de Tantoyuca, au nord-est du Mexique, deux groupes indiens, les Teenek et les Nahuatl se côtoient. Ils appartiennent à deux des nombreux groupes ethniques « répertoriés » au Mexique par les agences gouvernementales (**carte 3**). Or, l'ancrage territorial de ces deux groupes relève de deux processus foncièrement différents. Pour les Teenek, présents dans la région depuis le II^e siècle après J.-C., l'organisation sociale et territoriale contemporaine date de la fin du XIX^e siècle et l'achat des terres sur lesquelles ils vivaient et travaillaient durant l'époque coloniale est issu d'efforts propres et indépendants au sein du groupe¹⁰. Pour les Nahuatl venus de

¹⁰ Pour plus de données sur ce processus dans la région voir Escobar Ohmstedt [2002, p. 137-165].

l'autre côté de la montagne ayant fui les violences de la Révolution et installés dans cette région seulement au début du XX^e siècle, l'organisation sociale et territoriale est donc plus récente et l'accès officiel à leurs terres est issu d'une dotation post-révolutionnaire (1910-1920) après négociation avec les propriétaires terriens métis et l'État.

Ces temporalités différentes de l'ancrage territorial s'expriment auprès des deux groupes, sur le plan symbolique, par des narrations de type distinct qui soutiennent leur histoire collective et agencent leur rapport à la terre. En effet, les Teenek de Loma Larga (203 habitants en 1995), groupe fortement marginalisé, véhiculent un mythe d'origine évoquant l'arrivée du soleil et le refuge sous terre des ancêtres préhumains, devenus ainsi figures de l'autochtonie et justificateurs de l'emprise sur les lieux. Ce mythe engendre un culte aux ancêtres, les Baatsik' – exprimé au travers de certains rites qui assurent l'équilibre nécessaire dans la cohabitation entre humains et êtres surnaturels, faute de laquelle surviennent les maladies. Ce mythe se trouve ainsi au fondement d'une structure narrative qui explique différents malheurs. En effet, la même armature narrative qui explique le cataclysme présolaire à l'origine de la situation tellurique des ancêtres et des maladies est appliquée également par les Teenek à d'autres narrations qui expliquent la conquête espagnole et l'évangélisation ainsi que la révolution mexicaine qui les dépouilla, bref, le malheur social et leur pauvreté extrême [Ariel de Vidas, 2008]. Il ne s'agit pas d'une fixation sur le passé, mais d'une ressource narrative qui organise, sous forme d'oppositions binaires, le monde teenek contemporain : d'un côté, ces parents surnaturels qui rendent malade, mais auxquels on s'identifie en continuant à leur rendre hommage et, de l'autre, les intrus de chaque époque, attribuant à chacun un espace uniculturel [Ariel de Vidas, 2002]. Ainsi, pour les Teenek, les mythes et les pratiques qui les accompagnent forment un mode

d'interprétation permettant de comprendre et de légitimer le présent en transférant au passé le monde contemporain représenté. Le mythe d'origine teenek reflète la profondeur de l'ancrage territorial de ce groupe dans la région et une conscience historique des métamorphoses subies à partir de la conquête espagnole et de l'évangélisation. Il s'agit donc pour les Teenek d'une transmission structurale, à chaque fois renouvelée selon les circonstances, de la mémoire de cette rencontre dans le passé avec l'Autre culturel et qui permet à chaque fois d'asseoir l'appartenance au lieu et de justifier la position marginale du groupe.

Les Nahua de La Esperanza (165 habitants en 2000), groupe un peu plus intégré socialement et économiquement au sein de sa région, relatent une histoire de fondation bien plus récente que celle racontée par leurs voisins teenek. Ce récit se situe au milieu du XX^e siècle autour d'une forte sécheresse qui s'était abattue en 1948 dans la région de la Huastèque et qui fut suivie d'une épizootie de fièvre aphteuse qui frappa les bovins et détruisit les élevages. Suite à ces événements, il y eut une famine qui fit de nombreuses victimes. Selon l'histoire locale, un homme, originaire d'une communauté voisine, décréta que pour bénéficier des pluies, il fallait réaliser le rite du *Chicomexochitl* au sommet de la montagne proche du village. *Chicomexochitl* signifie en langue nahuatl "sept fleurs" – et il s'agit du nom de l'esprit du maïs qui fournit la subsistance et qui nourrit l'âme humaine, invoqué au cours d'un rite généralisé dans la culture nahua de l'altiplano mexicain [Sandstrom, 1991, p. 133]. Les habitants du village ont donc fait des offrandes à la montagne qui consistaient en nourriture, danses et musique et ainsi, subitement, commença une pluie d'épis de maïs. À partir de ce moment, chaque année, à l'occasion de la fête patronale, on dépose des offrandes au sommet de la montagne tutélaire et nourricière, "siège des gouverneurs des lieux", selon l'un des spécialistes rituels du village. Cette expérience, racontée par les vieux de La Esperanza avec encore

beaucoup d'émotion, fut un moment d'apprentissage de la cohabitation souhaitée avec les maîtres de la terre, qui avait été délaissée par les habitants du fait qu'ils étaient "nouveaux" : "Nous n'allons plus oublier cette coutume. Avant, elle a été abandonnée car les anciens qui la connaissaient sont morts". Les Nahua de La Esperanza, groupe fraîchement constitué dans la région, mais qui puise son patrimoine culturel dans le fond commun de la culture mésoaméricaine, ont eu donc recours à ce mythe de fondation, daté du milieu du XX^e siècle, qui explique les modalités des rapports conviviaux nécessaires avec les maîtres de la terre récemment appropriée. Ainsi, bien que faisant partie, culturellement et linguistiquement, du groupe ethnique majoritaire au Mexique qui revendique la descendance de la civilisation aztèque, il est rare qu'on fasse recours à La Esperanza à ces temps préhispaniques lointains. Le discours identitaire au village est local et non ethnique et le miracle de la montagne lui sert de point de départ. Le rite à la montagne de La Esperanza qui s'est forgé parallèlement à la confirmation officielle des biens fonciers de cette communauté (1955), semble ainsi avoir servi à la construction symbolique de l'identité locale en un moment de crise.

À travers leurs narrations historico-mythiques, les Teenek et les Nahua étudiés font ainsi appel à différentes strates de temps qui expriment la profondeur historique relative de leur ancrage territorial différé dans la région mais aussi leur notion d'origine qui n'est finalement pas dépendante de cette profondeur historique mais plutôt de l'établissement d'un ensemble de relations avec la terre sur laquelle et de laquelle on vit.

Au-delà des affichages ethniques, l'entre-soi et l'entre-deux

La comparaison des cas mentionnés porte dans un premier temps sur les phénomènes identifiés au sein des catégories ethniques ou raciales pré-définies par les

grands schémas d'explication : "noirs" et indiens. Le croisement permettra ensuite d'aller plus loin dans l'analyse et de débusquer les évidences.

Les deux groupes noirs partagent une même situation de discrimination et de distinction face à leurs sociétés nationales respectives. Ils sont "noirs", pauvres et descendants d'esclaves, et en tant que tels – la combinaison des trois critères, sans hiérarchie explicite dans les discours individuels ou collectifs – ils se sentent exclus de la nation . Or on constate que les "noirs" colombiens anciennement ancrés dans leur territoire ont construit un discours plutôt orienté sur le groupe lui-même (mythes, récits) alors que les "noirs" de la Costa Chica, nouveaux venus sur leur territoire selon leur propres récits, s'organisent plutôt dans une relation vis-à-vis des autres voisins et s'inscrivent dans une logique ancienne de métissage biologique aussi bien que culturel.

Quant aux deux groupes indiens, ils partagent un même rapport à la terre nourricière à travers des rituels ancrés dans la tradition mésoaméricaine. Ils sont indiens et de ce fait leur mexicanité va de soi, bien qu'ils puissent ressentir la discrimination. Or on constate que les Teenek, sur place depuis le deuxième siècle après J.-C., manient un discours d'autochtonie au moyen de leurs mythes des ancêtres telluriques et, à travers ces mythes, une claire distinction du "nous" et des "Autres" (Blancs, Métis). En revanche, les Nahuatl, nouveaux-venus sur les lieux (mais pas de très loin) ont eu recours à un récit fondateur récent et tout en ayant une identité ethnique assumée, ils manient aisément leur relation au monde non indien, qui n'est alors pas aussi traumatisée que chez les Teenek.

La comparaison des ressources narratives entre les différents cas indiens et noirs, en Colombie et au Mexique, permet ainsi de voir que les rapprochements ne tiennent pas à la "nature" ethnique ou raciale des groupes considérés, ni à leur degré d'autochtonie mesurée par l'ancienneté d'installation, objective et documentée en

archives : les groupes noirs du Mexique et de Colombie sont installés depuis le XVIII^e siècle, voire avant, et ont pourtant des “dispositifs” ou instruments de mémoire fort différents. En ce sens, les populations noires décrites peuvent aussi être considérées autochtones, lorsqu’elles établissent un lien fort avec les terres sur lesquelles elles sont arrivées. Il semblerait donc que le terme autochtonie doit être compris dans les discours de manière polysémique: profondeur historique, relation à la terre, ancienneté d’installation, etc.

De même, les indiens teenek et nahua, pourtant tous deux “indiens” soumis pendant des siècles à la domination espagnole puis métisse, dans une même région, ne disposent pas d’un même bagage mémoriel.

Dans aucun des cas mentionnés, le critère “d’autochtonie” n’est activé localement dans l’acception donnée par les catégories de l’État (indiens Vs “noirs”). En revanche, il semble fonctionner si on lui accorde le sens élaboré par les populations locales pour fonder l’identité collective sur un rapport subjectif à l’origine: les *Baatsik* ne sont-ils pas des témoins de l’autochtonie ? Et les “noirs” de Colombie sont “chez eux” dans le Pacifique, alors que, dans l’histoire récente retransmise par la tradition orale, nahua et “noirs” du Mexique sont des “nouveaux venus” sur les terres “des autres”.

On en vient ainsi à la seconde phase de comparaison, qui nous porte à analyser les similitudes entre les dispositifs mémoriels qui mettent en avant ce que l’on appellera un “entre-soi” versus un “entre-deux”.

L’entre-soi caractérise des collectifs régionaux installés de longue date dans la région (Teenek de Loma Larga, “noirs” du Pacifique colombien). Avec ou sans titres fonciers officiels mais avec un ancrage territorial fort dans l’espace ou le temps (des millions de résidents dans le Pacifique colombien, une installation centenaire pour les Teenek), et “protégés” des dominants par leur extrême marginalité géographique, ces

groupes ont pu développer des créations culturelles diversifiées extrêmement riches en significations et dotées de stabilité et de grande profondeur historique. Le recours à l'histoire s'entremêle et se tisse au temps mythique pour expliquer le présent. On se rapproche dans ce cas de figure de la "mythidéologie" de Detienne [2005, p. 20] qui construit le terme en référence à l'autochtonie athénienne. Celle-ci combinerait trois éléments: "nous, les autochtones", "les autres, métèques, étrangers et mélangés" et les morts de l'année, c'est-à-dire les ancêtres, dans une élaboration qui entrelace intimement mythes et discours.

L'entre-deux, dans les cas qui nous occupent, se réfère à des groupes à l'ancrage territorial récent ou contesté par un environnement socio-ethnique distinct et dominant (Nahua de la Esperanza arrivés au début du XX^e ayant fui les violences de la Révolution ; villages noirs de la Costa Chica sans titres fonciers avant les dotations agraires) ; héritiers de déplacements antérieurs, ces groupes s'affrontent à un environnement hostile dans des conditions de fragmentation sociétale. Ils sont constitués de petits noyaux de peuplement, peu stables ou récemment stabilisés, construits dans la contingence de la Réforme agraire du XX^e siècle qui les a dotés de légitimité territoriale et politique postérieurement à leur arrivée sur les lieux. La création culturelle vient "après" la création sociale. La communauté s'établit, ensuite elle se légitime dans le champ culturel. Le dispositif mémoriel s'élabore a posteriori, à partir des matériaux glanés dans les mémoires individuelles et ceux qui sont mis à disposition par le contexte historique du moment, le gouvernement, les institutions et le récit national. Il relève de ce qu'Homi Bhabha [1994] appelle « le troisième espace », cet espace interstitiel ou "*in-between*" qui rend possible la négociation des valeurs et l'articulation des contraires.

À partir de ces études de cas, on relève deux modalités différenciées localement d'affiliation collective : affirmer un “entre-soi” d’un côté, assumer un “entre-deux” de l’autre. Au lieu de catégoriser les populations selon un critère ethnique ou racial, ou d’ancienneté d’installation, le critère de comparaison appliqué dans notre analyse à partir des types de représentations collectives permet de voir plutôt une similitude entre d’une part les “noirs” de Colombie et les Indiens teenek, considérés anciens sur les lieux et qui construisent leurs discours collectifs autour d’une mythologie /cosmologie ; et d’autre part, les “noirs” de la Costa Chica qui se retrouvent plus proches des Indiens nahua en tant que nouveaux venus qui bricolent /inventent leurs traditions au milieu de contradictions et d’impositions de toute sortes.

Conclusion

En se mettant à l’écoute de la mémoire collective exprimée localement et de la vision qu’elle propose quant à l’histoire de la constitution du groupe, l’analyse a permis de contraster la construction idéologique nationale à la construction idéologique de quatre collectivités, noires et indiennes, en Colombie et au Mexique. La comparaison a porté sur les instruments de la construction mémorielle, à savoir les mythes, les rites et narrations diverses qui mettent en jeu le groupe et “les autres”, suivant en cela Ricœur pour qui “c’est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l’identité. L’idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu’offre le travail de la configuration narrative” [Ricœur, 2000, p. 103].

La comparaison souligne le rôle de l’espace approprié en tant que fondement des mythes et récits identitaires, selon une appropriation qui n’est pas “culturelle” ni immanente (le territoire sacré des ancêtres) mais plutôt en redéfinition permanente comme le mentionnait déjà Durkheim : “En réalité, les emplacements qu’occupent les

sociétés sont en devenir perpétuel” [Durkheim, 2007 (1899), p. 5]. Ce n’est pas “l’autochtonie” proclamée et officielle qui détermine le rapport au territoire, mais un “entre-soi” construit historiquement et qui rend possible, ou non, l’élaboration de récits mythiques ou historiques qui expliquent et justifient la présence en un lieu donné. On peut donc, avec le même Durkheim¹¹, en déduire la vanité du concept et lui substituer des conceptions de l’appartenance plus contextualisées, dans des temps et des espaces socialement déterminés, et en fin de compte plus souples et adaptables aux circonstances.

Cette souplesse est par ailleurs aisément attestée par les évolutions récentes des interprétations faites, par exemple, des collectifs “noirs” en Amérique latine. Il n’est que de voir combien, en Colombie à partir des années 1990, un intense travail de mobilisation populaire, né entre autres des modifications législatives qui ouvraient enfin la porte à la reconnaissance des “noirs” comme “groupe ethnique” faisant partie de la Nation, a permis une redéfinition complète frôlant l’essentialisme de ce(s) collectif(s) – politique, culturelle, sociale –, pour se persuader de la performativité et de l’efficacité des réinventions identitaires. De même, il est à prévoir que, sur ce plan, le Mexique devra tôt ou tard rejoindre les pays latino-américains et prendre acte d’une “mobilisation noire” dont on voit poindre aujourd’hui les premières manifestations.

Par ailleurs, on observe dernièrement auprès des populations indiennes du Mexique – qui expérimentent de fortes transformations structurales dues en grande partie aux processus d’émigration – des reformulations du concept d’indianité. Celle-ci ne se trouve plus en relation directe avec la terre et l’ensemble magico-rituel qui l’accompagnait lorsque la reproduction sociale des collectivités indiennes était étroitement associée, sur le plan pratique et idéologique, à leur environnement naturel

¹¹ voir citation en exergue.

immédiat à travers une culture agraire. L'identification contemporaine à la communauté d'origine prend ainsi des formes diverses, elles aussi teintées parfois d'essentialisme et de discours externes provenant de l'appareil étatique ou de mouvements ethno-politiques [Ariel de Vidas 2007].

Ces identifications locales diverses, indiennes et noires, mexicaines et colombiennes, défient évidemment une vision fondée sur l'autochtonie et la "race" mais aussi une vision binaire du local et du global, ici appliquée à des sociétés contenues dans un État-Nation. On l'a vu, ce dernier ne peut servir de cadre unique de référence pour comprendre les influences des catégorisations sur les notions élaborées par les groupes eux-mêmes. Entre ces deux niveaux distincts d'appréhension qui sont en interaction permanente, les perspectives peuvent apparaître comme locales ou globales selon le contexte dans lequel les acteurs sociaux sont situés ou se situent. Chaque perspective reste ainsi partielle et la différence entre acteurs globaux et locaux se définit pour chaque contexte dans l'étendue de l'espace de manœuvre et d'influence au sein duquel ils interagissent [Nustad, 2003]. Les deux modalités de mémoire collective ici reconnues, l'une qui traduit plutôt l'expérience de l'entre-soi, l'autre les échanges (l'entre-deux), les deux étant subis ou assumés, ne se réfèrent ni l'une ni l'autre à une quelconque autochtonie déclarée, encore moins à une ethnicité labellisée. Toutes deux en revanche cherchent à expliquer, explorer et pourquoi pas à inventer un espace propre à partir duquel, en termes analytiques rarement employés par les acteurs, ceux-ci pourraient construire une citoyenneté libérée des exclusions que l'histoire de leur intégration à la Nation leur a jusqu'ici imposées.

(Mexico, avril 2008)

Références bibliographiques

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 [1946] *La población negra de México : estudio ethnohistórico*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

1989 [1958] *Cuijla : esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Ariel de Vidas, Anath

1994 "Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion étatique du patrimoine culturel indien au nord-est du Mexique", *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM) 30 (3), p. 373-389.

2002 *Le Tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek du Mexique*, préface de Nathan Wachtel. Paris, Éditions de l'EHESS, 478 p.

2007 "Rupturas, compromisos, anhelos, retornos, desengaños... Las relaciones espacio-temporales con el pueblo de origen", in B. Nates Cruz et M. Uribe (eds.) *Nuevas migraciones y movilidades... nuevos territorios*. Manizales (Colombia), Grupo de Investigación Territorialidades-Universidad de Caldas/ Proyecto IDYMOV, p. 173-184.

2008 "What Makes a Place Ethnic? The Formal and Symbolic Spatial Manifestations of Teenek Identity", *Anthropological Quarterly* 81 (1), p. 161-205

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*. Londres, Routledge.

Campos García, Melchor

2005 *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Merida, CONACYT-Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Chivallon, Christine

2007 "Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue", *Raisons politiques, Presses de Sciences Politiques* 27/3, p. 131-172.

Comaroff, John et Comaroff, Jean

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

De Granda, Germán

1973 *Chigualo en el litoral Pacífico del departamento de Nariño (Colombia)*. Madrid, Talleres gráficos Vda de Bermejo.

1977 *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de la población negra: las tierras bajas accidentales de Colombia*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Detienne, Marcel

2005 *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. Mexico, Fondo de Cultura Económica [Comment être autochtone, Paris, Seuil, 2003]

Durkheim, Emile

2007 [1899] “Friedrich Ratzel : Anthropogéographie”, un compte-rendu, ‘Les classiques des sciences sociales’, Université du Québec à Chicoutimi, http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, consulté le 10 septembre 2007.

Escobar Ohmstede, Antonio

2002 "Qué sucedió con la tierra en las Huastecas decimonónicas?", in Antonio Escobar Ohmstede, Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*. Mexico, CIESAS / COLSAN, p. 137-165.

Friedemann, Nina S. de.

1974 "Minería del oro y descendencia : Guelmambí, Nariño", *Revista colombiana de antropología* 16, p. 9-86.

Greene, Shane

2007 "On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12, 2, p. 329-355.

Herzog, Tamar

2008 "Penser l'exclusion : les discours espagnols et hispano-américains sur l'autre (autour de 1740-1811)", in A. Ariel de Vidas (sous la direction de), *Jeux de mémoires – Enjeux d'identités. Pour une 'histoire souterraine' des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Paris, L'Harmattan, p. 173-196.

Hodgson, Dorothy

2002 "Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas", *American Anthropologist* 104, 4, p. 1037-1049.

Hoffmann, Odile

2002 "La violence de l'oubli : les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective", *Cahiers d'Amérique Latine* 38, p. 61-76.

2004 *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. Paris, IRD-karthala, 259 p.

Odile Hoffmann et María Teresa Rodríguez (eds.),

2007 *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD, 551 p.

Hooker, Julieth,

2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion : Race, Ethnicity, and Multiculturalism Citizenship in Latin America", *Journal of Latin American Studies* 37, 2, p. 285-310.

Lewis, Laura,

2001 "Of Ships and Saints : History, Memory, and Place in the Making of Moreno Mexican Identity", *Cultural Anthropology* 16, 1, p. 62-82.

Losonczy, Anne Marie,

1991 "El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó", *América Negra* 1, Bogota, Universidad Javeriana, p 43-65.

1997 *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, L'Harmattan, 420 p.

Moedano Navarro, Gabriel,

1997 “Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural en el pacifico sur : El caso de la Tradición Oral en la Costa Chica”, in Colectivo : *Pacifico Sur: ¿Una región cultural?* México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, p. 1-7.

Nustad, Knut G.

2003 “Considering global/local relations: beyond dualism”, in T. Hylland Eriksen (ed.), *Globalisation. Studies in Anthropology*. London, Pluto Press, p. 122-137.

Ricœur, Paul

2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 676 p.

Sandstrom Alan R.

1991 *Corn is Our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. Norman, University of Oklahoma Press.

Sieder, Rachel (editor)

2002 *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke and New York, Palgrave

Velásquez, Rogerio

1959 “Cuentos de raza negra”, *Revista colombiana de folclor* 3, p. 3-63.

Viqueira, Juan Pedro

2006 “La falacia indígena”, *Nexos* 28, 341, p. 49-52.